

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

▶ 熊沢蕃山の水土論

doi:10.29714/TKJJ.200305.0013

淡江日本論叢, (12), 2003

作者/Author：田世民

頁數/Page：237-263

出版日期/Publication Date：2003/05

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.29714/TKJJ.200305.0013>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



論文要旨

熊沢蕃山の水土論は江戸初期における儒仏の法や葬祭儀礼に深く関係している。本稿では、蕃山の水土論の思想内容を究明して、なおかつそれを思想史的に位置づけることを試みたい。まず「水土」に関する蕃山の基本概念を明らかにし、ついで儒仏の法に対する彼の批判的立場を探る。つぎに、山鹿素行と西川如見のそれぞれの水土論を取り上げて考察し、蕃山のそれと比較対照する。次いで、中国宋代の喪祭儀礼の現状に触れ、ついで江戸時代の儒者たちの葬祭論を類型別で論述する。そして蕃山の著述に立ち入って彼の葬祭論を追究する。そして、蕃山の思想的立場を明確にしながら、彼の水土論を思想史的に位置づけてみる。最後にまとめに代えて、江戸時代の儒者たちの『文公家礼』への取り組みや、彼らの儒礼認識の中国と朝鮮で説かれた礼学・礼論との関わり方などを今後の研究課題に設定する。

キーワード：

熊沢蕃山、水土論、葬祭論、儒学、礼法

はじめに

日本思想史における近世の一つの大きな課題は、外来思想である儒学の受容とその変容である。指摘されている通り、科举制度下にある中国一般の「読書人」とは対照的に、近世初期において「儒者」と称せられる者はごく僅かである¹。少数派であるだけではなく、儒者たちが儒学思想を日本社会に取り入れる際に、その現実との齟齬に遭遇するのは常のことである。熊沢蕃山（1619～1691）は儒者よりも武士として自任していたが、儒学を学んで儒学思想を政治的統治原理と認めた以上、上のような難題から逃れることはできない。結論を先取りして言えば、蕃山の水土論は実に彼の思想的立場を示しながら、このような思想と現実の間の矛盾を克服しようとした結晶である。

本稿の目的は蕃山の水土論がいかなる思想内容であるかを明らかにして、なおかつそれを思想史的に位置づけようとするところにある。そもそも「水土」は中国においてまたは伝統的儒学思想において、深い意味が見受けられない。しかし、それを「人情風俗に現れる」（『中庸小解』）と蕃山が規定しながら、近世日本における根本的な葬祭礼の問題を引き付けて考えることによって、思想史的な意義が生まれてくる。すなわち、聖人が制作した礼ではあっても、日本の水土を前提にする以上、改変しない限りその礼をそのまま襲用することは出来ない。視点を変えて見れば、現実において聖人の礼を励行することが出来ない反面、聖人の道は形を変えつつ実現する可能性が十分にある。儒学を学び、それを政治に生かすこと、つまり「学政一致」させることこそ大道であると蕃山は主張し続ける。この意味からみると、蕃山において、聖人の制作した「礼」は時所位的・水土的に改変すべきであるのに対して、究極的な聖人の教え・政治における治道は古今往来変わることなく、遵奉され続けなければならないのである。むしろ聖人の道を水土の異なる日本で実現するために、礼は水土に応じて改変されなければならない。

後述のように、近世において社会の現実と直面しながら、儒学の礼法問題に立ち向かった儒者は蕃山一人ではない。山鹿素行もそうであり、貝原益軒や闇斎学派もみなそうである。むしろこのような現実的な問題は、近世の儒者たちが儒学

¹ その後、元禄・享保期以降、儒者数は飛躍的に増えていった。詳しくは渡辺浩が『近世日本社会と宋学』の第一章第一節の注（45）で作成した死歿「漢文学者」数リストを参照（東京大学出版会、1985年、22頁）。

思想を日本社会に導入するには、必ずと言っていいほど取り扱わなければならない共通の課題である。この意味で、蕃山の水土論を検討することを通じて、近世日本において儒学を受容する際に遭遇する難題を努力して乗り越えようとする、儒者たちの苦闘の姿が見えるかもしれない。

第一章 蕃山の水土論

(1) 蕃山と「水土」

水土とはなにか。文字通りの意味は水と陸、あるいはそれを一体と見て土地をいう²。儒学的にその語源を辿ると、『中庸』に見出すことができる³。

なお、蕃山には『中庸小解』という著作がある。彼は次のように述べている。

堯舜文武其事業かはり有といへども、上天の時にのつとり、下水土により土を安し、仁に厚く、人情事変に通じて、人民^{しん}憐ことなきの実はかはりなし。うむことなきは、日々に善に勧てやまざる也。事変に通ずるは天時にのつとる也。人情^{しん}を^{しん}知は水土による也。水土は人情風俗にあらはるゝ者也。日本の人は喜悦多く、西戎の人は悲哀多きが如し（正宗敦夫編纂『蕃山全集』、蕃山全集刊行会、1940～1943年、第三冊、354～355頁）⁴。

この一節には、蕃山の「水土」に対する基本的な態度を窺うことができる。つまり、彼においては、水土は水陸や土地の意味だけではなく、人情風俗に現れたものでもある。しかも日本の人情風俗は西戎（インド）のそれと大きな相違がある。これは少し解説が必要であろう。「それ天竺は戎蛮の国なり。戎蛮の人は下愚多し。人心貪着昏沈にして、仁義を不知、聖賢の道学伝はらず、文字通ぜず、礼楽を以て化すべからず」（『全集』二、276頁）。すなわち、蕃山においては、インドは戎

2 そのほか、気候・風土や自然の環境の意味もある。諸橋徹次『大漢和辞典』（修訂版、大修館書店、1986年）巻六、「水土」の項参照。

3 『中庸』第三十章に次のような内容がある。「仲尼、堯舜を祖述し、文武を憲章す。上天の時に^{かみ}律^{りつ}り、下水土に^{しん}奠^{でん}る」。また、『中庸』のほかに、『尚書』・『礼記』・『左伝』などにも「水土」という用語が現れている。

4 振り仮名を適宜に付した。漢字を通行のものに換えた。以下同。なお、本稿の引用文はこの例に従う。ところで、本稿で使う蕃山の文章は、『集義和書』・『大学或問』は後藤陽一・友枝龍太郎校注『日本思想大系 30、熊沢蕃山』（岩波書店、1971年）に拠る。そのほかは正宗敦夫編纂『蕃山全集』（蕃山全集刊行会、1940～1943年）に拠る。以下、『全集』と略す。

蛮の国つまり未開の国である。故に人民は愚昧で、仁・義といった道德どころか文字が通じない非文明的な所であると見ている。さらに、蕃山はインドを「陰国」(『全集』二、288 頁)、その人民を「禽獸に近し」(同上、80 頁)と表している。

一方、蕃山は日本をどう見るか。日本は「陽国」(『全集』二、277 頁)で「太陽の出給ふ国にて、神人靈なれば、仁徳の心に明かなる事、中国に同じ」(同上、81 頁)というように、未開のインドに対する文明国である。しかも、日本人は仁徳心に富む道徳的な人間であるという。ここで注意されたいのは、日本が「中国に同じ」という発言である。ようするに、蕃山は「中国は大国なり。天地の中国なり。故に天氣明かに地氣厚し。五行の至宝あつまれり。故に人情厚し」(『全集』二、277~278 頁)というように、中国をもっとも水土に優れ、人情が厚い文明国と見ている。その意味で、日本はどちらかというと中国に近い、水土・人情に優れた国であるのに対して、インドは中国・日本に遥かに及ばない水土・人情を持つ国となる。

では、中国・日本・インドの水土に対する蕃山のこのような考え方をどう理解したらよいのか。この問題を考えるために、蕃山の生きた江戸前期における時代状況を一瞥する必要がある。蕃山の生まれたのは大坂夏の陣(1615 年)の四年後である。すなわち徳川政権がようやく安定の情勢に向かう時であった。そして、かつて蕃山が参戦せんと奮って出来なかった島原の乱(1637 年)を除いて、日本列島がその後久しく続く、戦もなき平和の年月を迎えつつある時でもあった。徳川政権にとっては、全国統治の政治体制を整えつつある時代でもあった。文治政策においては、徳川政権は林羅山らの朱子学者を起用したことに象徴されるように、儒学を採用した。一方、宗教政策ではキリシタンを抑圧するために、寺請制度を一村一町まで徹底させた。このように見てくれば分かるように、徳川政権の取組んだ政治体制においては、同じ外来思想である儒学と仏教を並立させた。ところが、面白いことに、儒学と仏教との教説はともかく、両者にある礼儀様式とくに葬祭儀礼においては、かなりの相違が存在している。そこで、このような時代に生きて儒学を学んだ蕃山は、上のような事実¹⁾に眼を留めたことはいうまでもない。この意味から、蕃山の水土論はまさしく儒仏の礼と法に対応した論説である。

(2) 蕃山と儒法の法

まず、儒法の法（儒法）についての蕃山の所論を見よう。

中江藤樹（1608～1648）の門下に入って従学し、師藤樹の時所位論を継承した蕃山は、聖人の学は尊崇すべきであるが儒法をそのまま遵奉するのではなく、「人情事変」に通じ、「水土」に拠るべきであると主張する。これを蕃山の言説を辿って考察しよう。たとえば、中国周代に行なわれたといわれている「同姓不婚」の礼法の日本での実施如何について、ある人の問いに対する回答である。まず蕃山は、同姓不婚の法を説く者は、きまり掟を固守して人情事変に応ずることを知らない「格法の学者二三十人」に過ぎないとする（『集義和書』＜以下『和書』＞五、92頁）。そして、「今の時、器物多く人奢れることは、周の盛世のゆたかなるにも」（『和書』五、93頁）越えるだろうが、人心の礼儀に習わないことは、上古の伏羲の時のようである⁵。しかし、伏羲の時代の民は、礼儀を習わなくても質朴純厚で情欲が薄く、利害がないのに対して、当今の人は情欲が厚く利害が深い。このような情勢では、俄かに礼儀法制を実施すべきではないとする。

また、蕃山は言う。「今の世の民を教^{おし}えることは、幼少の者を導くがごとし。童蒙^{どうもう}は養^{やしな}て神知^{ひらく}の開るを待べし。世俗は、学を先にして礼儀を欲するを待べし」（『和書』五、93頁）⁶。つまり、蕃山においては、礼儀法制の実施に先立ち、人民に対して教化を施すべきである。今の学者は、もし「時にあらざるの礼をしみつとめて、人情・時勢^{もと}に戻り、たまたま道のおこるべきめぐみあるに、実をつとめずして末をとり、つゝに本末共に失ひなば、後世」は必ず「時」を知らないことを笑うだろうと強く指摘している（『和書』五、94頁）。ところで、今の学者が同姓不婚の周代の礼法を復帰しようとしても、とてもあの時の礼法を再現することが出来ないと蕃山は考える。なぜならば、「尊氏の代の末より織田家・豊臣家に及^{およ}び、百余歳このかた、天下の武士の姓氏^{せいせい}紛れてしられず」（『和書』五、96頁）というように、現在の姓氏の実体そのものが乱雑かつ奇異なもので、同姓不婚の規制はもはや無意味だからである⁷。

5 いわば「礼の不在」と言われる。渡辺浩前掲書、163頁参照。

6 なお、この段落は蕃山の教育論に深く関わっている。詳しくは、沖田行司「熊沢蕃山の教育と政治——学政一致の思想と構造——」（同志社大学人文学会編『人文学』137号、1982年）を参照されたい。

7 このほか、異姓養子に対して蕃山は日本の風俗人情に立脚してそれを肯定している（『和書』十一、199～200頁参照）。

さらに、蕃山は批判を続ける。

それ礼法は漸^{ぜん}を以ておこるものなり。其間しゆるものあれば、かならず大道を害す。今の学者、利害深く偽をだにもまぬかれず。(中略)いまだ法を立^{たつ}るにいとまあらず。況や法は道より出^{いづ}るといへども道にあらざるをや。(中略)たとひ周法大かた行はるゝといふとも、驕吝^{ケツリン}相交^{まじわり}て欲あり、多事博文にして誠なくば、周公・孔子何ぞこれに与^よし給はんや(『和書』五、97~100頁)。

上のような批判の言葉は誰のために発したのかは確認できないが、おそらく彼の言う「格法の学者」に対したものであろう。礼法を急進的ではなく漸進的に興すべきものであると思う蕃山は、もし時所位的に日本の人情事変を考慮せずに、周の礼法を無理に行わんとしたら、民衆とともに実践すべき「大道」⁹に弊害をもたらすとする。

また、「法は道より出るといへども道にあら(ず)」という蕃山の発言にも注目されたい。堯舜の時代は、「三百の礼儀を見ず、三千の威儀を行」(『和書』五、96頁)⁹わなかったが、礼儀の根本がしっかりと整っているのに対し、周代は礼儀が備わっているにもかかわらず、とても上古の素朴純粋な政治に叶わないという¹⁰。ここに「道」と「法」との間の明確な相違が看取されよう¹¹。すなわち、道は「天地神明の道也。大虚・天地・唐・日本共に一貫にして二」(『和書』十一、213頁)はないものとか、「三綱五常」(『全集』二、63頁)であるとかいうように、時間的・空間的にとらわれない普遍的な摂理・徳目である。一方、「法は聖人時処位に応じて、事の宜きを制作し給へり。故に其代にありては道に配す。時去り人位か

8 蕃山は別のところで「大同の道」という表現を使った(『和書』五、97頁参照)。

9 これは蕃山が『中庸』二十七章の「礼儀三百。威儀三千」をもじった言葉である。

10 ところで、堯舜などの聖人に師事せんとする、また儒学经典への直接的な解釈を主張するこのような蕃山を、条件付けで「古学派の先駆者としなければならない」とする見方もある。関出「熊沢蕃山の『周易』解釈における独自性——「太極」をキーワードに——」(日本思想史学会『日本思想史学』31、1999年、92頁)を参照。

11 蕃山のこのような「道」と「法」との区別に注目したものは、早くから牛尾春夫『熊沢蕃山 思想と略伝』(第一学習社、1968年)や玉懸博之「熊沢蕃山の思想——中江藤樹の『中期』の思想との関連をめぐって——」(東北大学文学会『文化』第40巻第3・4号、1977年)などがある。

はりぬれば、聖法といへども用ひがたきものあり」(『全集』二、63～64頁)とあることから分かるように、法は一時的なもので、常に時所位に応じて改変すべき存在である。

次に仏教の法(仏法)についての蕃山の所論を考察する。

蕃山は「儒仏の法かる(借)べからず。仏法の此国に害あるのみならず、儒法も又害あり」と言って、儒仏の法がともに日本に弊害を及ぼすとしている(『全集』二、277頁)。儒家的礼法の日本での不適合性は先に見たが、仏教の法に対して蕃山は具体的に何を主張したいのか。輪廻観は蕃山の仏教批判の的の一つである。

たとえば、彼は「仏氏剃髪人倫を棄るは、輪廻を恐るれば也。天道輪廻なし。しかるを輪廻といへるはまどへり」(『和書』十一、219頁)や「造化の神理をしらで、輪廻と見たり。(中略)造化に輪廻なきが故に仏氏の言みな非なり」(『全集』二、80頁)と述べている。しかし仏教の輪廻観に対して彼は批判的な態度を持するが、仏教を壊滅させようとする意思はなかった¹²。また、彼の仏教批判の焦点もここにあるのではない。

次の文章を見よう。「仏法は戎狄の異端ながらも、日本の水土時節に相應せる所有。是故に千余年に及てかく行はるゝなり。近年は仏法の世にかなへる易簡を失ひて、奢おごりきはまり侍れば、久しかるまじ。しかれども天より奢をそがれ、堂寺法師等すくなく、少し出家らしく成て、又々久しくつゞき侍らん」(『全集』二、282～283頁)。つまり、仏教は戎狄(インド)からの異端の法であるが、日本の水土時節に適応したところがあったため、仏教伝来以降千年余り信奉され続けてきた。ところが、近年仏法が世に適応すべき「易簡」を失って奢侈を極めている。もしそれが続くと仏法は廃れるだろうとする。退廃をさけるために寺院坊主を減らし¹³、僧侶が出家人らしい振る舞いをするようになれば、仏法はまたずっと存続していくと見ている。

仏教の継続可否はともかく、上引の文章には蕃山の重要な主張が看取できる。すなわち蕃山は日本の水土自然や人情時勢には、「易簡の善」でなければならないと規定する。これは彼が日本社会と時代状況を分析したり、かつ儒学や仏教の礼

12 むしろ『大学或問』下には、「仏法再興」の論さえある(『日本思想大系 30、熊沢蕃山』、445～447頁)。

13 たとえば、彼は坊主の還俗策を提言している(『大学或問』下、447頁や『宇佐問答』下、『全集』五、320頁などを参照)。

儀法制への日本の受容を考えたりする時のキーワードであると思われる。出典は『易経』にあることはいうまでもない¹⁴。また、蕃山においては、仏法の日本社会に適合する易簡の善は「火葬」である。これは彼の葬祭論に関わる問題で、特に『外書』の第十六卷「水土解弁」に詳しく論じられている。詳述は次章に譲りたい。

ところで、近年の「仏法の奢り」とは何か。これはまぎれもなく、寺請制度の実施による一般的に存在する寺院僧侶の腐敗奢侈の現象を指すであろう¹⁵。たとえば、彼は「今の寺請は何の用にもたず。殊之外なる国々の費也」というように、寺請制の実用性の欠如を指摘している。さらに、「貧なるものは出家に金銀をあたへざれば寺請に不立事を迷惑し」や「出家如此無道の奢も続くべからず」などと言って、僧侶の無道奢侈のありさまを激しく批判している（『大学或問』下、445～447頁）。このように、仏教における輪廻観はもちろん、寺請制度による僧侶の奢侈問題は蕃山の仏教批判の焦点となるわけである。

蕃山は中国・日本・インドそれぞれの水土を比較し、日本の人情風俗の特殊性を分析している。彼は、「道」の不変性に対する「法」の変易性に注目し、日本近世社会の現状を念頭に置きながら、時所位的視点から儒仏の礼や法の適用可否を指摘している。ここで注意されたいのは、かつて池田光政に仕え、岡山藩の藩政に実際に携わった蕃山は、儒仏の法を理論的に論ずるだけではなく、常に社会的現実を踏まえた主張を展開していることである。すなわち、蕃山の水土論は彼の考えた世を治める枢要な論、いわば経世論であるともいえよう。或いは、普遍としての聖人の道を十七世紀の日本社会の現実機能させる論といってもよい。

(3) 山鹿素行の水土論

一人の思想家の思想を見ると、常に他の思想家のそれとの比較を必要とすることがある。それは、そうすることによって、検討する当該思想家の思想内容が

14 たとえば、彼は『易経』繫辞上の「易則易知。簡則易從」を解釈して「是ヨリ天地易簡ノ善ニノツトリテ、天下ヲ治メ天地ノ造化ヲ助ノ道ヲノ玉フ也」と述べる（『繫辞上傳』、『全集』四、400頁）。また、別のところで「天ノ天タル所、地ノ地タル所、易簡ノ理ヲ得テ造化ノ功広大也。聖人ノ天下ニ王タルモ易簡ノ理ヲ得テ無事也。故ニ易簡ノ善ハ至善也」と語る（同上、419頁）。

15 寺請制や当時の檀那寺・僧侶の腐敗と墮落について、藤井学「江戸幕府の宗教統制」（岩波講座『日本歴史 11、近世 3』、岩波書店、1967年）を参照。蕃山の仏教界への批判に触れている。

浮き彫りにされ、明らかになるためであろう。同様に、蕃山の水土論を考えるに際して、山鹿素行（1622～1685）と西川如見（1648～1724）との水土論をも検討してみたい¹⁶。

まず、『謫居童問』における素行の水土論を考察したい。同書は、素行が四十七歳の時、流罪¹⁷で赤穂謫居している間、若い門弟の質問に対して懇切に答えた、いわば講義録というような著作であるという¹⁸。では、素行の水土論が具体的にいかなるものであるかを見ていこう。同書の巻六「治平」の二六「水土」に次のような内容がある。

人の生る、土と水とを以て成長す。豈人ばかりならんや。草木・鳥獸・魚虫・玉石に至るまで水土によらずと云ふことなし。水は物をうるほし土は物をやしなふ。一生の間、水のみて渴をやめ、食をくらつて飢をたすく。（中略）しかるに水に善惡あつて輕重清濁甚だ相たがふ。土に九品あつて所其^ズ生^スの物悉く別也。（中略）まことに五方之民皆有性也、不可^ル推移也。古之大舜東夷之人也。文王^ウ西夷之人也。云々。（中略）次に水土と云へること、仲尼上律天^ノ時、下襲水土との玉へる言也。（中略）凡そ万物皆水土を以て善惡剛柔をなさずと云ふことなし。是れ水土によらざれば事不行^ルゆゑん也。中^{ナカ}雍、太伯^{タカ}について呉^ウを治めし時、断髮文身^{ツツミ} 羸^レ以為飾といへり。是れ呉の水土不然ば不可^ル治を以て也。夫子襲水土玉ふこと、万世の教と云ふべし（『謫居童問』、338～339頁）。

やや長い引用文であるが、そこからいくつかの事が分かる。すなわち素行は、人間の成長だけではなく自然万物までが「水土」に頼って成り立つことができる

16 この二人を取り上げた理由を次に述べておこう。

①素行は蕃山とほぼ同時代の人物で、近世前期に生きた儒者・兵学者である。彼は蕃山と相似した社会状況に遭遇したことが考えられる。また、彼はその著作の中で水土について述べている（『謫居童問』・『中朝事実』など）。

②如見は蕃山・素行よりやや後の人物であるが、生きた時代の重なった部分がある。しかも、後に詳述するとおり、彼は蕃山の水土論の影響を受けながら批判的立場に立脚した『水土解弁』や、彼自身の独自の水土論を展開した『日本水土考』を著している。

17 流罪は彼の寛文五（1669）年に『山鹿語類』聖学篇のダイジェスト版ともいふべき『聖教要録』を刊行したことが徳川政権の当局にかんしゃくを起させたのに起因する。

18 『謫居童問』、廣瀬豊編『山鹿素行全集思想篇』十二（岩波書店、1940年）の解題による。なお、『謫居童問』からの引用は全て同書に拠る。

と見る。ところが、水と土とそれぞれの性質の良し悪しによって、その環境にあるモノの「気質」もまた高下精粗の相違が生じてくると言う。次に素行は『礼記』（王制篇）や『孟子』（離婁下篇）や『中庸』など、儒学的典拠を引いて水土について解釈している。彼においては、水土による万物の特殊性が存在する以上、その特殊性を尊重すべきである。人間社会も同様、その地の水土による俗に対応した政治的作為が求められる。あたかも中雍（仲雍）・太伯（泰伯）が荊蛮の呉の国の水土に合った「断髪文身、嬴以為飾」といった政治を行ったことと同じようなものである。さらに、「水土に襲る」政治理念は実に孔夫子が伝えた万世の教法であるという。

では、日本と中国や朝鮮などの他国との水土について素行はどう見るのか。結論から言えば、素行は中国と朝鮮と日本との水土は共に優れたものであると認める¹⁹。しかし、日本は中国・朝鮮のような易姓による王朝の更迭がなく、「人皇の正統相統して姓をかふること」（『謫居童問』、333 頁）がないというように、日本の人物水土が中国・朝鮮のそれを上回る優秀性を主張する。そこで、日本の水土にこのような特殊性が存在する以上、自明なことであるといっていほど、日本の礼制政事は中国のそれと同じようなものでありえなくなる。

また、素行は次のように述べる。「本朝・異国（中国—引用者）水土遥にことなれば、聖人ここに来り玉ふとも、未^{ズルニ}易^ス其俗して其の教を立て玉はんこと不及^ズ論也」（『謫居童問』、328 頁）。すなわち、聖人が日本に来たら、必ず日本の水土に合った生活方式を定めてこの国を治平することになる。治平が長く続いたら、本朝の俗もまた異朝のそれに移行することもあるはずだろうが、やはり異俗より本朝の俗を本によるべしとする²⁰。ようするに、素行は日本の主体性を強調し、水土的差異性を無視した異俗の採用を厳しく拒否する。以上は『謫居童問』に見える素行の水土に関する基本的な立場である。

19 『謫居童問』、329 頁の頭注に、「山鹿家本に『大唐・朝鮮・本朝、此の三国天地の中道に当れり、故に水土他に異にして、人物其の美を尽くし、其の用法其の善を尽くすと也』とあり」とある。

20 当然、異朝の俗に拘泥する儒者を素行は批判する。「殊に今本朝久しく治平に属して代々の式礼立ち、文明の用多し。只だ大義大礼の間、少宛の用捨によつて忽ち聖人の化に及ぶべし。然らば何ぞ事異様せんや。俗儒はこれを不知を以て、異国の書をよみては異国に泥み、事を新にして人の目を驚かし心を悦ばしめんとす。故に却つて聖道くらく、人は是れを以て道に遠ざかり、学んでいとふになれる也」（『謫居童問』、328～329 頁）。

次に『中朝事実』²¹における素行の水土論について考察する。本書に水土論が最も端的に語られていて、しかもよく知られた箇所は素行の自序であろう。彼はその中に次のように述べた。「愚、中華文明の土に生れ、未だ其の美を知らず、専ら外朝の經典を嗜み、^{かうかう}嘐々として其の人物を慕ふ。(中略)夫れ中国の水土は万邦に卓爾たり、而して人物は八紘に精秀たり。故に神明の洋洋たる、聖治の^{めいめい}縣縣たる、煥乎たる文物、赫乎たる武徳、以て天壤に比すべきなり」(『中朝事実』、24頁)²²。いうまでもなく、ここの「中華」・「中国」は日本を、「外朝」は中国を指す。素行によれば、日本は万国において最も水土人物に優れている国であるという。これは日本こそ「中華」・「中国」あるいは「中朝」と称しうる国であるという宣言であり、本書の前後二編の題名「皇統」からも分かる通り、日本の万世一系の国柄を表そうとする意図でもある。

また、素行は「万邦の^{あは}衆き、^{ひと}唯り本朝及び外朝のみの中を得」と述べたり、「而れども外朝も亦未だ本朝の秀真なるに如かざるなり」としている(『中朝事実』、33～35頁)。何れも先の自序の趣旨を受け継いでおり、また前述の『謫居童問』の中の水土論と一貫している。いわば日本中心主義であるといえよう。

ところで、素行は『中朝事実』において礼儀をたいへん重視する。本書の全十三章のうち、「礼儀章」の分量が他の十二章より圧倒的に多いことからそれが分かる。「礼は上を安んじ民を治むるの道なり。礼なきときは則ち上下混じ尊卑分たず」や「礼譲行はれて後に教化の極始めて著はるべきなり」というふうに、礼儀制定の重要性と先行性を表明している(『中朝事実』、129～132頁)。ただ、『謫居童問』にある主張と同様、やはり日本の水土に適合する礼儀制度が求められ、中国のそれをそのまま襲用してはならないとする。「礼には必ず一代の制あり、水土の差あり。故に礼は其の至誠を以て之を品節す。外朝の例を以て準ずべからず」という一文からでもその内実が窺知されよう(『中朝事実』、208頁)。

ここで蕃山と素行との水土論を比較してみたい。蕃山は日本の水土の優秀性を中国のそれに継ぎうるものと見て、普遍的な「天地の神道」を共有できるとする²³。一方、日本の水土の特殊性から、中国の礼法の鵜呑みの受容を否定し、礼儀の制

21 本書は『謫居童問』と同じく、素行の赤穂謫居中に著したものである。寛文九(1669)年成る。本稿で使うテキストは中朝事実刊行会が1985年に刊行したものに拠る。

22 このテキストは漢字に全て振り仮名を付してあるが、一部を省略した。以下同。

23 たとえば、『神道大義』、『全集』第五冊、17頁や『大学或問』下、449頁などを参照。

定より教化の施行を先行すべしとしている。さらに、礼儀制定の漸進性を強調していると同時に、日本的礼の特質を「易簡の善」と規定する。他方、素行は全面的に日本の水土の優越性を主張する。そして、日本の水土人物を主体とする礼儀の制定がなによりも優先される。このように、蕃山と素行はともに中国と日本との水土の差異性を注目してはいるが、両者の礼儀制定に対する態度は対照的であることが理解できる²⁴。

(4) 西川如見の水土論

まず『水土解弁』²⁵を見てみたい。如見は「氣運盛衰弁」において、蕃山の「氣運否塞」説²⁶を或問のような形で取り立てて論述を始めている。彼は、氣運否塞のために人が多くなったり、大量結実の果物の風味がうすくなったりするとした蕃山の言説を批判して、中国・日本の時運がそうであっても「天地万国なべてかくのごとくなるべしといふべからず」と言う（『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、29頁）。また、彼は「万国おのおの水土の時運によりて、天異地変、又は人道国風の改り変ずる事は有べし」と述べる（同上、42頁）。すなわち如見においては、水土の時運による一国の盛衰を認める²⁷が、これをもって万国一同の時変盛衰と決めることが出来ない。この後、一国の時運をもって万国を論じることができなくても、天地の氣運全体が衰えた道理があるではないかという設問が

24 ここにおいて、蕃山の水土論と素行のそれとの相違を比較した。しかし、このような相違は両者の思想の間にいかなる意味があるのか。また、思想的にはどう位置づけてよいのか。この一連の問題はここで論究する余裕はなく、今後の課題にしたい。

25 テキストは飯島忠夫・西川忠幸校訂『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』（岩波文庫、1944年初版、1997年復刊）に拠る。『本書は、「氣運盛衰弁」と「葬法之弁」の二つの部分に分けている。前者の成立は判断できないが、後者はその序文（「庚午の秋…」、46頁）からして、元禄三（1690）年に蕃山の「水土解」を読んで、同年にものしたものであると考えられる。前者のモチーフは佐久間正によれば、『万国一同の盛衰』説の批判であり、蕃山の衰退史観や貝原益軒の氣運漸開説（自娛集二、大疑録上）は批判の対象」となる（佐久間正「西川如見論——町人意識、天学、水土論——」、『長崎大学教養部紀要（人文科学篇）』第26巻第1号、1985年、26頁）。ここでは、如見の蕃山説への批判だけを見ることにしたい。なお、「葬法之弁」については、蕃山の「火葬易簡」説に関わるので、次章で扱いたい。

26 たとえば、「水土解」に「しかれ共中国も日本も、千歳このかたは、氣運否塞にあたり」、『全集』二、277頁）や「くだ物も多くなりたる年は味ひうすし。少くなりたる年は風味よし。古は人すくなくて人あり。今は人多して人なし。氣運否昏によりて人の多事さとりべし」（同、286頁）や「否塞の運に当る」（同、291頁）とある。なお、蕃山のこの「否塞」は『易経』の「否卦」からきたもので、師藤樹に受け継いだものであると指摘される（藤原運「熊沢蕃山と西川如見——水土（風土）観を中心に——」、『季刊日本思想史』第三十八号、ペリカン社、1992年、40頁）。

27 そこで、如見のこのような水土論の特色は、一国をその歴史性と地域性において認識するところにあり、その視点は一国の「個体認識」であると指摘される（佐久間正前掲論文、22頁）。

立てられる。それに答えて如見は、人間の気力や自然物の気性のいずれも衰えないと論述する。そして、草木金石鳥獸も「いまだ其性おとろへ」ないので、万物の靈である人間の気性も先立って衰えるはずはないと結論する（同上、36 頁）。また、人が多い時は「其氣大過す」とは言えるが、天地昏塞のために人が多くなることは否定される（同上、38 頁）²⁸。

なお、如見は天地を「大氣」と見て、そして大氣は「則是太極」や「動靜を生滅として、別に生滅なし」とする（同上、38 頁）²⁹。さらに人物には生滅盛衰があっても、「天地の元氣には、生滅盛衰なければなり」と述べる（同上、44 頁）。明らかに「人命の盛衰と天地自然の盛衰を分離」³⁰している。

次に、『日本水土考』³¹を見ていきたい。本書は地理的知識をもとにし、かつ陰陽五行論を生かして書かれたものである³²。まず、如見は世界五大洲を三大界に分け、第一界を「水土の正」と規定する。また、第一界三大洲のうち、亜細亞洲をもっとも優れると見て「第一中の第一」とする。なお、亜細亞の中央を辰旦（中国）と、辰旦の西を天竺（インド）と為し、日本は辰旦の「東頭」にあるとされる（『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、19 頁）。

つぎに、如見は「日本所在の方角を定むるに、第一界の南、赤道の上よりして

28 ここにおいて、如見が同じ六十四卦の中の「大過」で蕃山の説いた「否」を否定することは興味深い。如見においては、天地には氣運の昏塞はないが、万物には精氣の盛衰はある。たとえば、木の実が多くなることは「其木の精氣さかむに盈て、其精氣枝を發生して花実と成るもの也」とする。しかし、木の実が多くなると、風味がうすくなることがある。それはなぜなのか。「いかにといふに、其精氣盛なりといへども、しげくなりぬるときは、其枝たわみ、雨露の養ひ行きわたり難く、日影枝をとほる透間なくて十分に熟さず、あるひは腐り、あるひは虫つきて、その風味うすし。其木も却ていたむものなり。」と如見は答える（『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、37 頁）。

29 周知のように、「太極」＝「理」は朱子学の理氣論の基本テーゼである。そこで、「氣」を太極とする如見の考え方は特殊であり、明らかに朱子学の根源的な「理」の否定である。これについては後述する。

30 藤原暹前掲論文、44 頁。なお、藤原はこの後つぎのように結論する。「如見が天命を『形氣の天』と『命理の天』に分けた事は周知の如くであるが、ここでも人理と物理とを各々分けたのである」（同）。

31 本書の成立は1700年（序文に「元禄庚辰」とある）、刊行は享保五（1720）年。引用は前掲飯島忠夫・西川忠幸校訂『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』に拠る。

32 如見は如何なる意識と方法に基づいて本書を書いたかを、序文のところで次の内容を述べている。「渾地万国の図は異邦の著す所にして、地理の学は之に憑りて以てその水土を察せずんばあるべからざるなり。蓋し万国は各々自国を以て上国と為して、しかも自国の説を用ひて自国の美を断ずる者は、未だ私称の偏あることを脱せず。故に今、異邦の図する所に従ひて以て此の国の美を察するときは、則ち私称の義にあらずして、実に此の国の上国たるの理を知れり」（『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、13 頁）。つまり、万国は皆それぞれ自国をもっとも優秀な国とするが、自画自賛のきらいを免れない。今、他国の作った地図をもって日本の優美を見ることは、客観性のある自国意識であるとしている。しかし、このような前置きとはうらはらに、この後の所説を見ていくと、地理的知識よりも陰陽五行論に基づいて日本を称賛する叙述が圧倒的に多いことが分かる。

之を窮むるときは、則ち艮位にあり」と述べて、日本は世界の東北（八卦では艮）にあると明示する。或いは「此の国は万国の東頭にありて、朝陽始めて照すの地、陽氣發生の最初、震雷奮起の元土なり」と言つて、世界の東方にある日本の地理的位置を定め、陽氣の始まりという日本国土の特殊性を規定する。さらに、「此の国は艮震極端の地にして陽氣發生の始なり。陽物の初て生ずる者はその質穉若、その氣強壯なり。故に日本の人の仁愛の心多き者は、震木發生の氣を稟くるに篤きなり」と述べて、日本人の性質を説く論述を展開している（同上、20～21頁）。

ここまで見てくれば分かるように、如見は地勢学的前提で陰陽五行説を用いて日本の水土と民情を説明している。また、如見が「氣」論で日本の水土民情を捉えることにもいま一つ注目される必要がある。ここで『水土解弁』を検討したところで述べた、如見の「天地大氣」説と人が多い時に「氣大過す」という発言を想起されたい。ようするに、天地には大氣が充満する。そして日本は世界の東方に位置し、四時が中正であるだけでなく、陽氣を稟受するためにその人民も氣が強く仁愛が深い。ここから、蕃山の氣運否塞が否定されるばかりでなく、「氣」に対する彼独自の解釈に基づいて、日本の水土や日本人の氣質の優越性を導き出す如見思想の特色が看取できよう。

さらに、如見は日本が神国たる所以をも日本の水土自然に求める。すなわち、「東北艮位は陰陽終始の地にして、而して陽神来り、陰鬼往く地」であるが、日本は陽氣に恵まれる中正の水土であり神明を迎え崇敬する（同上、22頁）。そのため、日本はまさに神国たべく神明がこの地に集まる。また、如見は日本の領土が「広からず亦狭からず」と述べ、人事や風俗民情が「斉し」といった理由から、統治しやすいと判断する。それとともに、日本の皇統が開闢以来、当今に至っても変りのない所以をまたこのような「水土の神妙」に因を帰している（同上、25頁）³³。

このように、如見の水土論は蕃山のそれに影響されたことを否めないが³⁴、蕃

33 なお、如見には『町人叢』という著作がある。引用は中村幸彦校注『日本思想大系 59、近世町人思想』（岩波書店、1975年）に拠る。同書の巻一～五の成立は通説の元禄五（1693）年と見てよいが、底本二巻はその巻上に「ことし耳順ふよはひをこえて」（152頁）とあるので、成立が如見六十歳の宝永四（1707）年と推定される（佐久間正前掲論文、11頁の注1）。如見は底本巻下に、「神裔の外帝位に昇る事不叶、是本朝水土の風儀也」（167頁）と述べて、異姓革命の余地が許されない日本の皇統永続の原因を水土の成り行きとした。

34 「葬法の弁」の冒頭に「庚午の秋、誰人の作れるにか、水土解と名づけし書を見侍りしに、神儒仏のおこる處、おのおの其水土によるの説、葬祭の法、時処位に應ずるの弁論、其道の主意分明

山の説を批判しつつ独自の思想内容が展開されている。蕃山が「水土解」において繰り返して述べた気運否塞説は如見によって否定されるが、「気」は如見水土論のキーワードとなる。『水土解弁』では、天地に大気が絶えず循環して運動し、しかもその気は生滅盛衰がないと明示される。そこで、気からなる人間や万物も「古今の差別」なく、その気性がいつまでも変わらないとされる（同上、36頁）。

『日本水土考』では、如見の「気」論がさらに陰陽五行説と結合されて、日本の水土と民情の優越性の説明へと展開する。さらに、東北艮位の特殊な位置にある日本に、「神明」が「気」化されるように迎えられ集まるとされ、日本神国論という到達点に至る。木門派朱子学を学んだ如見³⁵は、朱子学の根源的な「理」の実体性を否定して、「太極」を「気」とすることは先に見た。そこで、以上の叙述を整理してみれば、日本水土の根本的優越性は、朱子学の根源的な「理」の実体性への否定と、「気」に注目する如見思想の当然の結論であると言わなければならない。

第二章 蕃山の葬祭論

(1) 中国宋代の喪祭儀礼と江戸時代の儒者

江戸時代の儒者たちの学問的根拠は、中国の儒学に由来する。しかしもっと限定的にいうと、尊崇か対抗かといった立場の違いこそあれ、彼らは宋学、あるいは朱子学を学問的対象としていることは言うまでもない。儒学の教説だけではなく、中国古来の礼制や礼学は常に日本の儒者たちの視線にあるといえよう。ところで、「礼」³⁶は種々雑多ではあるが、大きく分けて「王礼」と「家礼」がある。王礼とは、聖人である古の中国の聖明な王君が制作したものである。以来各王朝

にして、多年のまよひおよそ解たり。実に俊傑の才にあらずんば、如斯此道をひらき曉す事あたはじ。最尊ぶに余りあり。(後略)」とある(前掲『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、46頁)。如見は「水土解」の著者が蕃山であると明言しないが、彼に対する称賛を惜しまない。もちろん全体的には蕃山の説には批判的である。

35 如見は、長崎に来遊した木下順庵門の南部艮寿から朱子学を学んだ(『日本思想史辞典』西川如見の項、辻本雅史執筆、ベリカン社、2001年)。

36 『礼記』礼器篇の「経礼三百、曲礼三千」という言葉を引くまでもなく、『論語』為政篇の孔子の次の言葉が「礼」の存在価値を明確に表している。「之を道くに政を以てし、之を斉ふるに刑を以てせば、民免れて恥ずる無し。之を道くに徳を以てし、之を斉ふるに礼を以てせば、恥ずる有りて且つ格る」。なお、朱子の次の言葉も参考になるのであろう。「政刑は民を罪に遠ざからさせることができるだけのものである。徳礼の効は、民を日に善を遷させて自らは知らないやうにさせるものがある」(『朱子学大系7、四書集注(上)』、明徳出版社、1974年、49～50頁)。つまり、理想的な国家統治の方法が「徳」と「礼」に求められているのである。

がそれに基づき斟酌してその代の礼制を定めてきた。これに対して近世日本では、新井白石の仕えた六代将軍家宣が在職した短い時期を除いて、「儒者の眼に、徳川王朝は依然として礼の制作を待つ状態にあった」³⁷のである。そこで、期待するほか術がない王礼と比して、儒者が多大な関心を示しているのは家礼である。家礼と言えは冠婚喪祭が取り上げられるが、もっとも重視されているのは葬祭の礼である³⁸。

では、中国宋代の喪祭儀礼はいかなる状態であつたろうか。吾妻重二が指摘したとおり、「宋朝は表向きは佛教・道教式の葬祭を開國以来禁止していたのであるが（『宋史』禮志二八）、それにもかかわらず、この頃、佛教ふうの喪禮は廣く習俗化していたの」が現状である³⁹。そこで、宋代の士大夫とくに道学者たちは家礼を構想していくことを経て、古礼を復帰しようとするともに、仏教的な儀礼をできるだけ排除している⁴⁰。これは『文公家礼』⁴¹に「不作仏事」と端的に規定されたことから理解できよう⁴²。

ところで、宋代の士大夫たちのこのような古礼復帰の立場は、江戸時代の儒者たちには、自明な事実と言っていいほど意識されているのであろう。ところが、近世以前はともかく、江戸時代に入ると寺請制度の実施にともなう、葬祭儀礼は全面的に寺院に委ねられるようになる。葬礼といえば仏教的葬法で火葬が行わ

37 渡辺浩前掲『近世日本社会と宋学』、181頁。

38 人が生まれたら、誰もが直面しなければならないのは「死」の問題である。それにともなう喪葬の需要が発生する。喪葬の儀式が人間の回りの人を亡くした空しさを満たせず、そして喪礼の延長として祭礼が行われ、この世に残される人々に安堵感を与える。それだけではなく、『論語』学而篇に出た「慎終追遠、民德帰厚矣」という曾子の言葉が示した通り、「終わりを慎む」喪葬礼と「遠きを追う」祭礼とが目指した最終の目的は人民に純朴かつ敦厚な徳を培わせることにある。詳細は、林素英「先秦儒家的喪葬觀」（台湾・漢学研究中心『漢学研究』39号、2001年、83～85頁）を参照。

39 吾妻重二「宋代の家廟と祖先祭祀」、小南一郎編『中國の禮制と禮學』（京都大学人文科学研究所研究報告、朋友書店、2001年）507頁。

40 同上論文、507頁参照。ところで、同論文が指摘したとおり、宋代における一般士人の祖先祭祀の施設では、墳墓の傍に設けられた「墓主を祠る」祠堂のほか、仏寺（菩提寺）に委託される墳庵もある。そして、墓前に祠堂と墳庵を併設するのは珍しくなかったという。現に、司馬光自身が仏教に批判的で且つ儒学の古礼の精神を復興すべく『書儀』を著しているが、実際には現実の状況に妥協せざるを得ず、「十月には寺に就き、齋僧誦經して、追薦祖先を追薦せよ」という仏教ふうの「家法」を残している（同、520～526頁）。

41 『朱子家礼』ともいう。本書は早くから偽書説があるが、近世日本の朱子学者が大概それを真作と見ることは既に指摘されている（渡辺浩前掲『近世日本社会と宋学』163頁、注3）。なお、『朱子家礼』からの引用は京都大学付属図書館所蔵のものに拠る。序文に「康熙辛巳」とあるので、1701年に板行されたと推定される。

42 前掲『朱子家礼』、巻四、喪礼十三丁右。なお、同喪礼二十二丁で引かれた司馬温公の仏教に対する批判の段も参考になろう。

れる。これは儒家的葬法の土葬に相反するのは言うまでもない。なお、葬法問題だけではなく、後述のように服喪期間や祭礼なども、江戸時代の儒者たちが儒家儀礼の日本への受容を考える際に直面した課題である。

そこで、彼らはいかなる立場でこの葬祭問題を考えているのか。ここで、かりに儒者たちの葬祭論を次のような三つの類型に分けて説明してみたい⁴³。

イ、儒家的葬祭儀礼の全面的励行。

ロ、儒家的葬祭儀礼を修正しながら受容する。

ハ、儒家的葬祭儀礼を尊重しながら、仏教儀礼を容認する。

まず、イ類型について述べたい。この類型を代表する儒者は山崎闇斎や野中兼山であろう。たとえば、闇斎は「親もし仏法にまどひなば、喪や葬や祭、礼のごとくする事もいかゞあらんといふは、孝のみちをしらざればなり」と述べて、仏教的儀礼への妥協を強く否定する⁴⁴。他方、兼山は「文公家礼」に忠実な葬礼の実施を土佐藩内に勧めたり、妻の葬儀を悉く「家礼」によって行ったりしたといわれる⁴⁵。

つぎに、ロ類型を見る。この類型に相当する儒者は少なくない。たとえば、貝原益軒は日本人が中国人と同じように儒家の三年喪に服することができないと述べた後、「蓋喪制者雖出仁親之心。是為礼法。本邦与中夏本是異俗異宜。其礼法不可尽相同。喪礼亦宜異法」と言って、日本と中国の「異俗」に注目して喪礼の修正における積極的な意義を認める⁴⁶。また、闇斎学派には、「文公家礼」を「武士社会・庶民社会の双方に通用するものとして変形しながら受容しようとした」努力が見られる⁴⁷。このほか、類例が少なくないが、いずれもイ類型のような直輸

43 もちろん、このような類型の分別法は一般的ではない。むしろ儒家的喪祭礼は近世日本儒者が意識した共通の課題として捉えられている。三つの類型に分けたのは蕃山の葬祭論の特質を浮き彫りにすることを目指すためである。以下の論述を通じて、近世日本の儒者たちが儒式礼法に悩まされつつも、それを克服しようとした姿が見えてくるであろう。

44 『大和小学』、『日本教育文庫、教科書篇』（同文館、1911年、35頁）。なお、儒礼による父親の喪礼を巡って、闇斎と寺僧との間に生々しいやりとりがあったことも参考となろう（原念斎著、源了圓・前田勉校註『先哲叢談』、東洋文庫574、平凡社、1994年、120頁）。

45 兼山のそうした当時の人情風俗からかけ離れた行為は、キリシタンの亜流とさえ疑われ、幕府に事情の弁明に江戸に呼ばれた事件へ発展した。詳細は、渡辺浩前掲書（165頁）および田尻祐一郎『儒学の日本化—闇斎学派の論争から』（『日本の近世13、儒学・国学・洋学』、中央公論社、1993年、57～58頁）を参照されたい。

46 『自娛集』、益軒会編纂『益軒全集』（益軒全集刊行部、1911年）巻之二、267頁。なお、益軒には火葬に対して強く非難する「焚屍弁」という文章がある（同、224～225頁）。

47 田尻祐一郎前掲論文、58頁。なお、浅見綱斎とその弟子若林強斎との葬祭論については、同『綱

入的な受容とは違って、儒家儀礼を当時の俗に沿うように修正しながら受容しようとする性格であるといえる。ところが、死者の葬法問題においては、どれも仏葬つまり火葬を認めないのが象徴的である。

そして、ハ類型である。この類型のもっとも大きな特徴は仏葬の火葬を容認することである。それを代表する儒者はいうまでもなく蕃山である。後述のとおり、彼は日本当時の俗に注目していないわけではない。むしろ、仏教的火葬の俗的現実があったからこそ、火葬を容認したと思われる。以下、彼の葬祭論を詳しく見ていこう。

(2) 蕃山の葬祭論

蕃山は『葬祭弁論』という著作を残したとされる。現に、本書が『蕃山全集』に収められている。しかし、これに対して疑問を持つ見解もある⁴⁸。村田栄三郎が指摘したとおり、岩波書店の「国書総目録」の「葬祭弁論」の項末尾に「一説に著者山崎闇斎」とあり、そしてその典拠は無窮会図書館蔵の堤朝風の写本によると推定される。また、『葬祭弁論』は『文公家礼』に関係が深く、しかも蕃山著に確実な証拠もなく、「その辺がきちんと考究されないと研究も大変危険である」と指摘されている⁴⁹。なお、村田が指摘していないが、闇斎の弟子の綱斎が『集義和書』にある蕃山の火葬説を非難したことは周知の通りである。しかし、『葬祭弁論』は『和書』に先立ち、寛文七（1667）年に板行されているが⁵⁰、綱斎が『和書』の火葬説をだけ非難し、『葬祭弁論』の家礼忠実説を評価しないのは不自然ではないだろうか。これで『葬祭弁論』が闇斎の著と決めるのは当然無理であるが、蕃山著の可能性が少なくなるかと思われる。以下、上のような思惑のため、蕃山の葬祭論を述べる際に『葬祭弁論』の言説を用いないことにする。しかも、『和書』や『外書』などの著作は蕃山の円熟した思想をよく伝えているので、このように取捨しても差し支えないであろう。

斎・強斎と『文公家礼』（東北大学文学部・日本思想史学研究室『日本思想史研究』第十五号、1983年）を参照。

48 これについて、村田栄三郎「無窮会図書館所蔵堤朝風写『葬祭辨論』を通して見た蕃山研究の問題点」（二松学舎大学陽明学研究所『陽明学』第六号、明德出版社、1994年）を参照されたい。

49 村田栄三郎前掲論文、113頁～114頁。

50 『和書』の初版は寛文十二（1672）年、二版は延宝四年（1676）年に板行された。

第一章で明らかにしたように、蕃山は日本の水土の特殊性に注目し、日本の社会一般の現実では、聖人の礼を忠実に行うのは困難であるうえに、格法的な受容は無意味であると主張している。喪葬祭の問題においては、彼も同様な姿勢である。

まず、蕃山は喪祭に対する基本的立場を次のように述べている。「それ喪は終を慎むなり。祭は遠を追なり。民の徳厚きに帰す、尤人道の重ずる所なり。然れ共、喪・祭ともに時・処・位をはかるべし。只心の誠を尽すのみ。格法に拘て不叶をしる、不能をかざらば、必ず基本をそこなふべし」(『和書』四、81頁)。彼の考えた人間社会における喪祭儀礼の積極的意味は、儒家思想から受け継いだことはいままでもない。しかし格法的な励行は根本を損なうばかりで、むしろ喪祭を時処位的に採用し、「慎終追遠」の誠意を尽したほうがより大事なことであるとする。

たとえば、三年の喪についてのある人の質問に答えて、蕃山は「今の人の気体よはく、情うすくなりたるには、世間の定法の五十日の忌精進」で充分であると言う(『和書』四、77頁)⁵¹。そして、それ以上の服喪に努めようとしても、「学者といふともたへざる者多かるべし。其人の罪にあらず、人情・時変を不知してしめる者の過なり」とする(『和書』四、77頁)。ここにおいて、当時の人情の弱質を前面に押し出し、儒家の三年服喪の励行不可を明示するとともに、闇斎のような格法主義者に批判の声を加える蕃山の姿勢が窺知される。

つぎに蕃山の火葬容認を述べていきたい。第一章で触れたごとく、蕃山は易簡の視点から火葬を容認している。たとえば、彼は「水土解」において「夫神代には槨の木で用て棺に作り、土葬を用たり」と述べて、はやく上代から槨の木を棺に作り土葬する風習があるとしている。しかも、それが伝わり今でも貴人や士庶人がこれを用いる者がいる。しかし、近世の人口が激増し火葬ではなくことごとく儒礼で行うとしたら、墓地と棺に直接関係する土地・材木の基本的な不足に遭遇すると蕃山は指摘している(『全集』二、279頁)⁵²。ところが、誤解されない

51 なお、日本の服喪の期間について、「水土解」の次の一節が詳しい。「中古唐より官位衣服等の制を伝し時、父母の服一年暇(いみ)五十日、祖父母五ヶ月暇三十日、兄弟三月暇二十日と、哀情を節する数期水土によりて定められし時、死穢は卅日と定められたり」(『全集』二、278頁)。

52 こんな葬祭儀礼に関わる社会状況の現実注目しているからこそ、蕃山の水土論が経世の論と言い得るだろうと思われる。

ように付け加えると、蕃山が土葬自体を否定することはけっしてない⁵³。あくまでも人情時変に沿った状況判断を求める主張である⁵⁴。

しかし後に、こうした蕃山の指摘に対する反論が見られる。西川如見は『水土解弁』の「葬法之弁」のところで、論証を立てて蕃山の説を論駁している。たとえば如見は、儒葬（「棺」・「棺槨」で埋葬）が日本に普及できない理由は、今日本に通用する「桶」の土葬が、「儒仏の法にもあらず、水土相応の神道」であることにあるとする。なお、桶を調達する力がない山家の貧しい庶民は、松板などで箱の形をした棺おけを作ると述べて、「是いづれも日本の水土自然の葬法と見えたり。是に過たる易簡」がないとしている（『日本水土考・水土解弁・増補華夷通商考』、51 頁）。また、如見は天竺の葬法は火葬だけではないと指摘したり、火葬は土葬より費用がかかると述べたりして、蕃山の火葬易簡説を論破しようとする。

ところが、藤原暹が指摘したとおり、蕃山と如見では「易簡」の受け止め方が異なっている⁵⁵。蕃山においては、「易簡」と「略儀」とは全く異なり、易簡は整った礼儀と純朴な人道を来たすのに対し、略儀は礼儀の退廃をもたらす驕奢を生じさせる⁵⁶。これに対して如見も「易簡」を唱えるが、その意味はどちらかと言えば簡略・便利の意に近いとされる。藤原の言葉を借りて二人を対照して見れば、「易の然かあるべき易簡の理を信奉した蕃山に対して、今在る庶人の『くらし』の上で易簡を読みかえたのが如見」⁵⁷であるといえる。かつて為政者の立場に立って実際に岡山藩政に携わったことのある蕃山と、長崎商人の家に生まれた如見と、二人の視角にこうした相違が生じるのは見やすい道理であろう。つまり、蕃山は「易簡の善」から火葬を容認するが、実際には「日本人の仏法を信じ火葬を安ずる事久」（『全集』二、286 頁）しい事実があつてのことであろう。身分に応

53 たとえば、『和書』四、79 頁や『全集』二、183 頁などの蕃山の言説を参照。

54 このような主張は政治の次元になると、いっそう重要になる。たとえば、蕃山にはこのような文章がある。「天下ノ政道ハ人情時変ヲ本トス。時変ニ不叶、人情ニモトル時ハ、事善ナリトイヘドモ、天下ノ利フサガリテ不通、人民窮ス。故ニ聖人ノ治世ハ時トモノニ変通シテ利用カリナシ。是ヲ利ヲ尽スト云也」。このなかで、とりわけ「事善ナリトイヘドモ、天下ノ利フサガリテ不通、人民窮ス」のところが大切であろう（『繫辭上傳』、『全集』四、445 頁）。

55 藤原暹前掲「熊沢蕃山と西川如見——水土（風土）観を中心に——」、46 頁。

56 蕃山の次の文章を参照されたい。「心友問。易簡と略儀と相近がごとし。云。大に異なり。聖人の教は、易簡の善ありて略儀を示さず。人に略儀を教る時は礼儀亡ぶ。礼儀亡る時は驕奢生ず。驕奢なる時は物文花にして事しげし。事しげき時は偽生ず。物文花なる時は略儀いよいよ行はる。（中略）この故に、聖人は易簡の善に配して人道の礼儀を制し、略を戒て多事をふせぎ、偽の生ずる源をふさぎて誠を立るものなり」（『和書』十五、305～306 頁）。

57 藤原暹前掲論文、47 頁。

じ家産の有無により、それぞれ違う葬祭の礼を執り行うべきことを彼は主張する⁵⁸。しかし、世間の現実を無視して庶民に縁の遠い儒礼を一方向的に押し付けるのは、到底認められないことである⁵⁹。

「問、火葬をも不用、棺ほり出す憂もなく、天下なべて用べき葬礼侍るべきか。云、時ありて可行。後世水土によりて制する人有べし。天下なべて用て心よき法は易簡の善より出べきのみ」（『全集』二、279頁）。この問答が示した通り、仏葬と儒葬よりは「易簡の善」による天下通用の葬礼への待望こそ、蕃山の真意であることも見逃すことは出来ない。

いっぽう、身分制度下にある一町人（朱子学などの学問を学んだとしても）である如見にとっては、制度に規定された葬祭礼の再構築に容喙する余地がないと言わなくとも、礼自体はさほどの関心事ではないといえよう。

しばらく蕃山の言説に戻って彼の祭礼に関する所説を検討しよう。日本の祭祀の現状を蕃山は次のように語っている。「日本の今の祭祀は大社か、^{ウヰスナ}生所神などばかりにて、人々の親先祖には用ひがたし。此故に祭礼に志ある人は、儒の神道を悦てこれをとれり。然れどももろこしの法はとけて用ひがたかるべき所あり。日本の水土人情によりてあまねく用ひて久しかるべき祭法あらん。後の君子を待而巳」。この文章を先の問答と考え合わせると、蕃山の葬礼と祭礼への態度は一貫していることが理解できよう。ようするに、祭祀問題においても、蕃山は儒家的な礼と仏教的な礼をどちらも最善とせず、「春秋と期日とに祭て可なり」（『全集』、289頁）など最低限に提言するほか、それ以上述べないのである。

この事実をどうとらえるのか。これはやはり近世日本の社会状況に立ち戻って考えなければならないと思う。寺請制度は十七世紀の十年代に始まり、島原の乱後寛文年間（1661～1672）から次第に全国的に制度化した⁶⁰。例外はあるが、葬祭儀礼はほとんど檀那寺で行われることは既に見た。こうした現実の中で、近世の儒者たちが宋代の士大夫のように儒家の古礼を復帰しようとしても、なかなか

58 たとえば『和書』七、130頁や『全集』二、13頁などを参照。また『外書』十に、蕃山の両親の葬礼が儒礼で行われたことに関する問答も参考になろう（『全集』第二冊、183頁）。

59 そこで、岡山藩において、池田光政の時代にあったキリシタン神道請制度による庶民への儒葬の要求も、蕃山の目に留めていると考えて差し支えない。岡山藩のキリシタン神道請制度について、谷口澄夫『人物叢書、池田光政』（吉川弘文館、1961年、181～188頁）を参照。

60 京都大学文学部国史研究室編『日本史辞典』の「寺請制度」の項を参照（東京創元社、1954年）。

困難で実現し難いものである。『文公家礼』に取り組んで、いわば「士庶通行の礼」⁶¹を作ろうとする閩齋学派とは違い、蕃山は、現実に対抗する礼を作ろうとしなかった。いや、むしろ彼はこうした現実を認めて、礼法制定の必然性を否定したと言ったほうが適切であるかもしれない。このような蕃山の姿は、他の儒者の目には消極的・墮落的な存在として映るはずである。しかし、蕃山のこのような姿勢こそ積極的な意義があると考えられる。

若い時期から武芸に励み、岡山藩に武士役人として出仕した蕃山は、武士としての自覚は並々ならぬものである。武士は四民の長であり、道徳的なモデルを示すだけでなく政治の実権をも握っている。出仕している間はもちろんのこと、岡山藩を致仕しても蕃山の政治への関心は少しも減らず、治者の立場に立つ姿勢も一生変わらなかった。この意味から、蕃山は葬祭問題を単なる礼の次元で考えるのではなく、むしろ「経世」すなわち世を治める視点からそれを把握することが理解できる⁶²。

第三章 蕃山水土論の位置づけ

蕃山の使った「水土」という言葉は経書からきたものであることはすでに見た。しかし経書にある「水土」には、蕃山の考えた「人情風俗に現れる」という意味合いは見出せない。言い換えれば、蕃山は経書から水土という言葉を取り出し、それに彼なりの意味解釈を付与したわけである。それは蕃山が経書を学びつつも、儒式礼法をそのまま日本に取り入れることが出来とは思わなかったことに背景があると思われる。中国では同姓通婚や異姓養子などいずれも否定されるが、蕃山は日本の人情風俗に符合するという立場からそれらを肯定している。さらに、日本近世の葬祭問題とりわけ葬礼において、蕃山は個人それぞれの地位・家格に応じた葬礼を主張する。また、他の儒者とは異なり、彼は水土的思考を踏まえて、

61 前掲田尻祐一郎「儒学の日本化—閩齋学派の論争から」、58頁。

62 この意味で、次の文章は重要になろう。「今庶人は生る時の衣服食物だに不足者多し。家屋も風雨をふせぐにたらず。農人は農業のため、工商は渡世の為にすれども、それだに用にかなひがたし。何のいとまあり有余ありて葬祭の礼をおさめむや」(『全集』二、286頁)。為政者にとっては、庶民一般の衣食住の生活を満足させるのが急務であり、経世の前提条件である。庶民の生活が成り立たない限り、葬祭の礼を立てようとするのが本末転倒のことであるように蕃山の目に見えよう。こうしたことから、蕃山において葬祭礼の制定よりも為政者の仁政がもっとも重要であることが分かる。

さらに経世的な立場から現実に行われている火葬を容認する。

では、このような蕃山の水土論はどのように位置づければよいであろうか。まず、蕃山の「礼」に対する立場から考えたい。先述した通り、蕃山は礼儀制定の漸進性を主張している。これはどうとらえるか。次の引用を見よう。

誠^{たたざる}不立^たときは、聖人の礼儀法度全く備^{そなわ}るとも、何の益かあらん。五典十義は誠の条理也。風厚く事すくなき時は五倫よく相親む。如^{かくのごとく}此^こしてのち、くはふるに礼楽を以てすべし。「絵の事は素^すにをくれたり、礼は後か」のこゝろ也（『和書』十三、248頁）。

ここで、「礼後乎」という『論語』八佾篇にでた言葉に対する蕃山の理解に注目されたい。すなわち蕃山においては、「誠」を「礼」に先立たせたい。この「誠」は蕃山の言葉を借りていえば、「道」や「天道」に言い換えることが出来る⁶³。こうして我々は、「礼」の制定を後世に期待し、「道」を前面に押し出す蕃山の姿勢を見出すことが出来よう。

また、蕃山の考えた「道」には積極的な意味がある。「大道は心法政事残す事なき也。則天地の道也。天道残すことなし。或は心法を立て、齊家治国平天下にうとく、或は政事のみ云て、心法にうときは小道也」（『全集』三、213頁）。この文章が示したように、蕃山では「心法」と「政事」が兼ね合わさってこそ、大道である。心法か政事かどちらかに偏っては、小道になってしまうとされる。これは、真の道は学問と政治とを並立させるものだ、と蕃山が考えているのを表すのではなかろうか。

ところで、すでに指摘してきたように、中国と日本には普遍的な天地の神道を共有していると蕃山は主張する。しかし日本では、学問に借りるべき儒道を借りないで、政治に借りてはいけない儒仏の法に拘泥したゆえに、「日本を人至治の沢を蒙らざる事久し」とされる（『全集』二、281頁）。この意味で、日本で「神道」を再興するために、「末」である儒仏の法を捨てて「本」である儒道を借用・尊崇

63 たとえば、蕃山は「それ道は大路のごとしといへり。衆の共によるべき所なり。五倫の五典十義是なり」（『外書』十六、『全集』二、284頁）と述べ、及び「天道は誠也」（『大学小解』、『全集』三、33頁）や「天道は至誠也」（『中庸小解』下、同、335頁）と指摘している。

すべきであると蕃山は考えているのである。ここの儒道は「聖人の道」を意味することはいうまでもない。

つぎに、葬祭問題に関して触れておきたい。もとより、葬祭問題は本をただせば礼の問題に他ならない。蕃山が水土的視角から葬祭問題を扱うことは、実際にはどうしても超克できない現実がそこにあるからであると思う。「水土」自体の日本思想史上の意義もそこからくるものであるといえよう。現実が目目の当たりであるからといって、蕃山は消極的な態度でそれに臨むのではない。むしろ経世的立場から積極的にそれを克服しようとしている。しかし、これは経世家である蕃山だからであるというよりも、蕃山において真の学問はもとそうでなければならないと、言ったほうが妥当であろう。

さきに理想的な祭礼について述べた蕃山の文章に、「後の君子を待而已」とある。これは明らかに礼を営む責務が「士君子」に置かれるという見方である。蕃山自身は儒学を学びつつも、一生涯武士の身分でいつづけた。また、「今の武士則古の士君子たるべく候」(『和書』一、19頁)という信念から、彼も自ら士君子の道を目指していると考えて誤りはない。この意味から考えれば、聖人の学を遵奉することはもちろんのこと、葬祭問題を武士の経世急務として手がけていく姿勢は、全てこの士君子の道の一直線にあるといえよう。

以上述べてきたことを整理してみれば、つぎのようになる。蕃山の水土論は必ずしも自国賛美に止まるものではない。それは近世日本社会が現実的に直面した「礼」の問題への対応である。しかも、蕃山葬祭論への取り組みを通して、蕃山の思想的立場がよりいっそう明確になったのである。つまり、礼や法は水土的に改変できるものであるのに対して、聖人の道は時間的にも空間的にも変わりのない唯一絶対なものでなければならない。そして彼の聖人の道への追及は、学問と政治を並立させつつ一致させる、いわば「学政一致」⁶⁴の態度へ直結するものであると思う。また、このような蕃山の水土論は文武二道の士君子のあるべき姿を再現していると私は考えたい。

おわりに

64 沖田行司前掲「熊沢蕃山の教育と政治——学政一致の思想と構造——」、92頁。

以上、蕃山の水土論を検討してきた。まとめに代えて今後の課題を述べたい。

第二章のところで、不十分ではあるが儒者たちの葬祭論を検討した。先述のように、中国宋代において仏教風の喪礼が広まってきたのに対抗して、士大夫とりわけ道学者による古礼復帰の運動があった。『文公家礼』は古礼そのままの襲用ではなく折衷的にそれを受用しているが、そのような動きの気運に生まれたものである。朝鮮では、朝鮮王朝の時古礼と朱子家礼を巡る激しい議論があったほど、儒式礼法が重視されてきている⁶⁵。

一方、近世日本においてごく一部の異例を除いて、仏教的儀礼が制度化されていたことは既に述べてきた。その中で、儒者たちはなぜ儒家的儀礼とくに儒葬を堅持し続けたのか。それは儒家思想における「孝」の概念と生死観に関係することはいままでもない。ここではそれを論究する余裕はないが、儒者には「事死如事生」という基本的意識を持つことを確認しておきたい。

ところで、近世日本において闇斎学派はもちろん、他の儒者は『文公家礼』を読むか、そして読むとしたらどのように読んでいたのか。また、彼らは古礼を意識しているのか。なお、彼らの儒礼認識は中国と朝鮮で説かれた礼論と礼学に影響されたのか。そして、そのような認識は彼らそれぞれの思想と、どう関連しているのか。この一連の問題は今後の課題にするほかはないが、近世日本儒者の礼論や礼学を通じて、そして東アジアの視野から日本思想史における儒学を再確認したいと思う。

65 朝鮮王朝の礼学と礼論について、李承妍「朝鮮礼学と『朱子家礼』—韓国の礼学研究の動向」（『江戸の思想』第3号、ペリカン社、1996年）を参照。

主な参考文献（作者・編者名あいうえお順）

（1）単行書

- 牛尾春夫著『熊澤蕃山 思想と略伝』（第一学習社、1968 年）
- 加地伸行著『儒教とは何か』（中公新書、中央公論新社、1990 年）
- 加地伸行著『沈黙の宗教—儒教』（筑摩書房、1994 年）
- 柴田純著『思想史における近世』（思文閣出版、1991 年）
- 島田虔次著『朱子学と陽明学』（岩波新書、岩波書店、1967 年）
- 辻本雅史著『近世教育思想史の研究——日本における「公教育」思想の源流——』（思文閣出版、1990 年）
- 中沢護人・森数男著『日本の開明思想』（精選復刻紀伊國屋新書、紀伊國屋書店、1994 年）
- 前田一良著『日本近世思想史研究』（文一総合出版、1980 年）
- 丸山真男著『日本政治思想史研究』（東京大学出版会、1952 年）
- 源了圓著『徳川思想小史』（中公新書、中央公論新社、1973 年）
- 宮崎道生著『熊沢蕃山の研究』（思文閣出版、1990 年）
- 劉長輝著『山鹿素行「聖学」とその展開』（ぺりかん社、1998 年）
- 渡辺浩著『近世日本社会と宋学』（東京大学出版会、1985 年）
- 渡辺浩著『東アジアの王権と思想』（東京大学出版会、1997 年）
- 和辻哲郎著『風土—人間学的考察—』（岩波文庫、岩波書店、1979 年）

（2）論文

- 荻生茂博「池田光政の藩政改革と熊沢蕃山——近世における儒教受容の一形態——」、『歴史』第 67 輯（東北史学会、1986 年）
- 黒住真「儒学と近世日本社会」、岩波講座『日本通史』第 13 巻・近世 3（岩波書店、1994 年）
- 佐久間正「時所位論の展開——藤樹から蕃山へ——」、東北大学『日本思想史研究』第 9 号（東北大学文学部日本思想史学研究室、1977 年）
- 佐久間正「熊沢蕃山の経世済民の思想——その基本的構成と社会的機能——」、東北大学『日本思想史研究』第 10 号（東北大学文学部日本思想史学研究室、1978 年）

- 佐久間正「熊沢蕃山の儒教——『日本の武士』の儒教受容の一例として——」、二松学舎大学陽明学研究所『陽明学』第六号（明德出版社、1994年）
- 佐久間正「近世武家社会と儒者・熊沢蕃山」、『江戸の思想』第3号（ぺりかん社、1996年）
- 佐久間正「西川如見論——町人意識、天学、水土論——」、『長崎大学教養部紀要（人文科学篇）』第26巻第1号（長崎大学教養部、1985年）
- 高橋禎雄「血脈と水土——松宮観山にみる〈特殊〉の論理——」、玉懸博之編『日本思想史 その普遍と特殊』（ぺりかん社、1997年）
- 田尻祐一郎「綱斎・強斎と『文公家礼』」、東北大学『日本思想史研究』第15号（東北大学文学部日本思想史学研究室、1983年）
- 田尻祐一郎「儒学の日本化——閩斎学派の論争から」、『日本の近世 13、儒学・国学・洋学』（中央公論社、1993年）
- 玉懸博之「熊沢蕃山の思想——中江藤樹の『中期』の思想との関連をめぐって——」、『文化』第40巻第3・4号（東北大学文学会、1977年）
- 尾藤正英「熊沢蕃山の歴史的位罫」、同『日本封建思想史研究』（青木書店、1961年）
- 藤原暹「熊沢蕃山と西川如見——水土（風土）観を中心に——」、季刊『日本思想史』第38号（ぺりかん社、1992年）